



Le bricolage africain des héros chrétiens

André Mary

► To cite this version:

André Mary. Le bricolage africain des héros chrétiens. *Religiologiques : sciences humaines et religion*, 1993, 8, pp.1-27. halshs-00204866

HAL Id: halshs-00204866

<https://shs.hal.science/halshs-00204866>

Submitted on 15 Jan 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE BRICOLAGE AFRICAIN DES HÉROS CHRÉTIENS

André Mary¹

Le défi du syncrétisme: du métissage au génie du bric-à-brac

Il fut un temps — pas si lointain — où les initiatives syncrétiques des peuples colonisés d'Afrique noire, en matière de religion, suscitaient des réactions de rejet pouvant aller jusqu'à la persécution. Les pères européens des églises missionnaires dénonçaient ces «messes noires» qui osaient récupérer à des fins magiques et fétichistes les symboles sacrés de la liturgie chrétienne. Face à une différence culturelle aussi marquée, une certaine cohabitation n'était pas impensable, et la complicité des bons pères par rapport au petit jeu de l'alternance entre pratiques païennes et pratiques chrétiennes reste un fait notoire. Mais le mélange, lui, a toujours été intolérable. Un tel contresens trahit — bien plus que la vie en double (la consultation des fétiches et la fréquentation parallèle de la messe) sur laquelle on pouvait fermer les yeux — l'échec flagrant de l'évangélisation. Le recul historique permet d'observer que la répression exercée par l'administration coloniale a souvent encouragé paradoxalement l'identification des faux prophètes à la posture du martyr et précipité l'appropriation indigène de la figure du Christ.

Le défi du syncrétisme est toujours d'actualité mais le changement de ton est manifeste. Le réformisme liturgique des églises chrétiennes a commencé par libérer les corps en faisant

¹ André Mary est professeur au département de sociologie et d'anthropologie de l'Université de Caen.

une large place à la danse et au rythme des tam-tams et des balafons. Les «renouveaux» charismatiques ou les mouvements pentecôtistes, dépassés par la vague des conversions, s'efforcent de pratiquer le discernement sur un terrain mouvant où le baptême de l'Esprit-Saint et ses effusions font concurrence à la transe des cultes de possession. Plus en profondeur, la nouvelle stratégie théologique de l'«inculturation» se met à l'écoute des voies ouvertes par les syncrétismes endogènes comme autant d'expressions méconnues d'une créativité spirituelle africaine. Les intellectuels noirs ne sont pas en reste et font valoir que ces manifestations hybrides dans lesquelles on a pu voir un signe manifeste d'aliénation au Pouvoir blanc, s'inscrivent en fait dans la continuité d'un génie païen de l'indocilité culturelle et de la ruse symbolique. Même le marché touristique, et les nouvelles politiques culturelles, n'ignorent plus combien les rites des ces traditions syncrétiques indigènes, parce qu'elles donnent à voir le mélange troublant du familier et de l'étrange, constituent la nouvelle forme de l'exotisme et la véritable image de l'authenticité.

Le rapport enchanté à la culture «plurielle», «baroque» ou «polyphonique» des cultures d'Afrique noire ou d'Amérique latine est devenu un lieu commun, notamment au sein des discours qui font du syncrétisme un des traits caractéristiques de la post-modernité. Le détour anthropologique oblige néanmoins à interroger les logiques sociales et culturelles et les divers modèles d'intelligibilité dont le travail syncrétique peut relever. Pour s'en tenir aux métaphores courantes, on peut déjà s'inquiéter de la comptabilité entre le modèle biologique (et surtout idéologique) du métissage qui suggère une fusion et même une hybridation des formes culturelles (le fameux thème du mariage des cultures), et le modèle apparemment plus mécanique de l'assemblage ou du montage d'éléments non seulement hétérogènes mais hétéroclites, qui peut aller jusqu'à exclure le souci d'une synthèse achevée. Ce qui fait le défi du syncrétisme dans sa version post-moderne, n'est-ce pas son attrait pour un nouvel ordre culturel fondé sur la fragmentation du sens et sa volonté affichée d'assumer sereinement, sans conflit

ni déchirement, sans souci du dépassement ou de l'intégration, le contradictoire en tant que tel?

Lorsque les anthropologues de l'exotique cherchent à surmonter le malaise que suscitent les effets de «contamination» des cultures traditionnelles par les syncrétismes, c'est souvent par contre en termes de «réinterprétation» qu'ils sont conduits à les penser. La métaphore du moule résume assez bien la version la plus répandue de ce processus compris comme une assimilation des contenus culturels exogènes (chrétiens ou autres) par des catégories indigènes profondément fidèles, malgré les apparences, à la matrice de pensée traditionnelle. Le succès de la formule bastidienne du «syncrétisme de masque» (le masque étant la métaphore complémentaire et inverse du moule) conforte ce fantasme d'une culture intacte usant du mimétisme, empruntant les habits du Blanc ou les attributs de ses dieux, pour mieux cacher sa volonté de résistance. La fameuse plasticité des cultures païennes est censée leur permettre de digérer tout apport étranger. Se trouve ainsi écartée toute éventualité d'une refonte du moule, autrement dit d'une mise en péril des catégories de pensée de la culture native.

Pour aller jusqu'à exclure l'idée que le «masque» des saints catholiques puisse remodeler le visage des dieux africains, il suffit de considérer que la logique d'assimilation du paganisme est une logique molle qui préfère la tolérance plutôt que la résistance mais aussi l'addition ou le cumul plutôt que la fusion. Et comment ne pas reconnaître en effet dans cette propension à collectionner les dieux et à composer les multiples dimensions de la personne, dans ce bon usage du dédoublement et de l'ambivalence qui permet de s'accommoder des contraintes, une profonde continuité structurale par rapport à la logique de pensée africaine? Le génie du syncrétisme compris comme l'art de gérer les conflits de culture ou de personnalité sur la base d'un principe de coupure et de compartimentage, pourrait n'être qu'une vertu naturelle des cultures païennes. On voit comment la culture en mosaïque du monde africain ou afro-brésilien peut entretenir une relation en miroir avec le *patchwork* post-moderne tout en

reposant sur des logiques syncrétiques aux antipodes l'une de l'autre.

Collage ou bricolage?

Le renversement de valeur qui conduit de la stigmatisation d'un syncrétisme anomique, synonyme d'épuisement et d'expiration d'une culture réduite à l'emprunt, à l'éloge du génie du bric-à-brac s'est aussi beaucoup appuyé sur le paradigme du bricolage cher à C. Lévi-Strauss. En recourant à ce qui n'était au départ qu'une simple métaphore pour illustrer ce qui fait la différence entre la création mythique et l'invention techno-scientifique, l'auteur de *La pensée sauvage* n'imaginait sans doute pas à quel point celle-ci allait se répandre, dans les années 60 et 70, pour éclairer les procédés les plus divers: le «dialogisme» et la polyphonie d'une imagination romanesque saturée (M. Bahktine), le «faire avec» de l'invention culturelle au quotidien (M. De Certeau) ou encore la logique de l'évolution du vivant (F. Jacob). À vrai dire, l'inflation de la métaphore du bricolage au sein de la communauté savante a quelque peu gommé la valeur heuristique initiale du paradigme. Celui-ci désignait dans l'esprit de son inventeur la manière dont l'imagination mythique explore le jeu des aménagements possibles que lui impose un stock limité de matériaux fragmentaires et hétéroclites issu des héritages, des emprunts ou des détournements (Lévi-Strauss, 1962: 26 et sv.; 48 et sv.). On peut très bien ne reconnaître dans cette métaphore que l'expression imagée du présupposé classique de l'analyse structurale, celui d'une logique combinatoire opérant à partir d'un ensemble clos et dont il s'agit de repérer les contraintes formelles. Lévi-Strauss insiste néanmoins ici sur une idée essentielle, celle de la «pré-contrainte» des éléments matériels récupérés par le bricoleur (idée qui n'est pas sans rapport avec celle de «prédonation de sens» ou de «surplus de sens» de la tradition herméneutique). Loin de constituer une matière brute, la pièce mécanique ou le cube de chêne mis en réserve constitue une matière déjà ouvree, prémarquée par ses usages antérieurs. Le mytheme emprunté, même coupé de l'ensemble mythique

auquel il appartenait, garde également sa valeur d'image signifiante parce qu'il conserve en quelque sorte, de manière virtuelle, le souvenir de l'horizon de sens dans lequel il s'inscrivait. La logique des emprunts fragmentaires ne serait pas à confondre avec une parfaite myopie structurale.

La notion de pré-contrainte des éléments introduit à une autre dimension du bricolage tout aussi décisive aux yeux de C. Lévi-Strauss: le pré-marquage de la pièce décide de sa sélection pour un nouveau montage mais tout bricoleur sait bien que même une réparation ponctuelle, surtout si elle fait appel à une pièce qui a déjà servie, oblige à des réajustements qui, par leur répercussion aux différents niveaux du système technologique, peuvent conduire à un réaménagement complet du dispositif. Ce «dialogue avec la matière», pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss (1962: 28), dialogue par lequel le bricoleur interroge les ressources dont il dispose, se retrouve au cœur de l'invention mythologique qui se doit de «faire avec» les réserves de sens d'une tradition orale souvent hétérogène. L'entrecroisement des pré-contraintes du stock de ressources, et leurs incompatibilités éventuelles, peuvent conduire à l'idée que la production finale n'est jamais qu'une simple formation de compromis mais Lévi-Strauss n'exclut pas que ce bricolage puisse engendrer, par le biais des effets de système, des compositions inédites.

La réhabilitation du syncrétisme à laquelle se livre à sa façon le discours sur la post-modernité est manifestement associée à une version «faible» du bricolage qui l'assimile à un simple collage ou, en jouant sur les mots, à un «bris-collage». Lévi-Strauss, il faut le dire, a pu lui-même entretenir la confusion en introduisant, après coup, l'image seconde du kaléidoscope dont les effets de miroir, associés aux mouvements aléatoires de bribes et de morceaux colorés, engendrent des configurations esthétiques fugaces, à la fois très variées mais nécessairement limitées (Lévi-Strauss, 1962: 49). La référence post-moderne à une culture kaléidoscopique est sans doute une façon d'exprimer un sens aigu de la clôture et de la saturation du jeu des possibles en matière de création, une fascination pour le morcellement des

systèmes de sens et un goût prononcé pour les ordres fragmentaires. Dans la mesure où les gravats des discours anciens issus du procès de cassure de la modernité n'ont plus d'être propre, ne sont plus que des formes vides de toute prédonation de sens, des éléments libérés des pré-contraintes de la tradition et du sens de l'historicité, on comprend que seul le jeu des rapprochements contrastés ou incongrus, les procédés de la transposition ou de la citation, puissent désormais engendrer des effets de sens.

La dispute sur les métaphores (métissage, moulage, collage ou bricolage) comporte donc un enjeu non négligeable: elle concerne les logiques symboliques mais aussi sociales qui sont à l'œuvre dans les diverses modalités des procès de syncrétisation. Notre expérience des cultes syncrétiques africains nous conduit à soutenir qu'il y a un malentendu profond à prendre prétexte de l'air de famille qui existe entre le syncrétisme post-moderne, tel qu'il se donne à voir notamment dans l'effervescence des nouveaux mouvements religieux américains ou européens, et les syncrétismes exotiques ou disons néotraditionnels de l'Afrique actuelle, du Brésil ou d'ailleurs, pour postuler une continuité profonde des logiques culturelles en présence.

Un culte syncrétique exemplaire: le Bwiti fang

La formation du corpus mythico-rituel du Bwiti des Fang du Gabon offre à nos yeux une illustration exemplaire des modalités du bricolage syncrétique. L'expansion de ce culte initiatique, dans les premières décades du siècle, profite d'un premier travail de syncrétisation des réserves de tradition proprement fang qui s'est opéré dans le cadre des cultes anti-sorcellerie. Des compagnies itinérantes (*ngi*, ou plus tard *ndende*), par principe étrangère aux lieux et clans visités, vont répondre à la demande d'éradication des sorciers, formulée par tel ou tel village en proie aux divisions. Le stock de ressources qui permet de forger les «nouveaux fétiches» offerts sur le marché interclanique, est directement issu des épreuves initiatiques, des pratiques d'ordalie ou des procédures divinatoires (vision ou possession) des grands

systèmes rituels de la tradition: *Byeri*, *So*, *Mevung*. Le rassemblement d'une main-d'œuvre pluri-ethnique dans les chantiers forestiers va relancer le procès de syncretisation, notamment en encourageant l'initiation des jeunes Fang au Bwiti des ethnies du Sud (Mitsogho, Apindji, Eshira). Ce culte des *bilopes* (terme péjoratif utilisé par les Fang pour désigner les gens du Sud), colportés par des travailleurs souvent perçus comme des déracinés, des «sans-famille» pervers par la ville, se heurtera à l'hostilité des vieux chefs de village fang et encore plus des missionnaires. Mais le Bwiti, par son appartenance à une culture religieuse de la vision fondée sur la consommation de drogues hallucinogènes, s'accorde bien avec la matrice culturelle et symbolique du *Byeri*, l'ancien culte des ancêtres par l'action missionnaire, et répond à l'attente des jeunes générations.

C'est seulement autour des années 30, à l'initiative de prophètes qui vont se faire les porte-parole des «martyrs» de la répression missionnaire et d'une religion pour les Noirs, que ce syncretisme inter-ethnique (fang/tsogho) va se muer en un syncretisme interculturel, disons afro-chrétien, à vocation nationale et néanmoins proprement fang puisque le Bwiti «authentique» du Sud n'empruntera jamais cette voie. On a donc au terme une formation syncretique qui s'efforce de concilier le souci de la dette généalogique propre au culte des ancêtres, la richesse des connaissances cosmogoniques d'une société initiatique et les promesses de la dramaturgie chrétienne du salut. Les trois corpus d'origine se combinent cependant de façon différenciée suivant les sphères de la pratique religieuse. Les récits d'origine tsogho n'ont été assimilés que de manière fragmentaire et morcelée et se trouvent incorporés à une production mythologique d'inspiration fang-chrétienne qui prolonge le travail syncretique entamé par les missionnaires. L'activité cérémonielle régulière, le *ngoze*, repose par contre sur un enchaînement de rites (étalé sur trois jours et trois nuits) dont la structure et la thématique relèvent aussi bien des cérémonies publiques du Bwiti tsogho que de la messe chrétienne. C'est sur le terrain des rites spécifiques d'initiation, véritable creuset de la mémoire collective africaine, en partie préservé par la loi du

secret, que les traditions fang et tsogho révèlent leur plus grande affinité, ce qui n'empêche pas les catégories de pensée du christianisme de travailler en profondeur les matériaux récupérés.

Les naissances d'Eyene Nzame, le Christ noir

L'appropriation de la figure du Christ dans le cadre du Bwiti fang peut servir d'illustration de la manière dont une figure d'emprunt, d'abord prise dans les mailles du système symbolique du Bwiti, en vient à les briser et à mettre à l'épreuve les schèmes fondamentaux de la logique initiatique, sacrificielle ou sorcellaire. Le personnage du Christ est au centre du grand drame rituel que chaque cérémonie du Bwiti met en scène sur trois nuits consécutives: *efun*, la nuit de la création du monde et de la naissance de l'homme; *nkeng mwengue*, la nuit de la mort; et *meyaya*, la nuit de la renaissance. Représenté par l'acteur principal, le *nganga*, le Christ est celui qui trace les étapes du parcours initiatique: il est celui qui est né, mort et rené.

La théologie chrétienne de l'incarnation, du sacrifice rédempteur et surtout de la résurrection, est sans conteste bien éloignée de la problématique du cycle initiatique et du secret qui se montre dans le rituel avant d'être vécu dans l'expérience de la vision. Entre la théologie et la ritologie, il y a place cependant pour une production mythologique, elle-même à caractère synchrétique, qui pratique un télescopage permanent des récits d'origine de la tradition fang et tsogho et de ceux de la Bible, particulièrement de l'Ancien Testament. Le Christ y occupe une place privilégiée au sein des multiples figures ancestrales revisitées par le jeu des correspondances chrétiennes. Les bwitistes nous disent avoir toujours connu Jésus sous le nom d'Eyene Nzame, littéralement «celui qui a vu Nzame». Nzame est le nom légendaire retenu par les missionnaires pour désigner leur dieu. La vision étant la métaphore d'un lien de filiation, on peut admettre qu'Eyene Nzame est le «fils de Dieu» mais comme Nzame occupe plutôt dans les légendes fang la position du premier Ancêtre, et par là même d'Adam, il est aussi de fait le

«fils de l'Homme», *emwam mot*. Que le fils de Dieu soit aussi le fils du premier homme témoigne sans doute de l'indistinction relative entre le statut de dieu et d'ancêtre (Nzame ou Adam) mais aussi du fait que le schème généalogique qui rattache toutes ces figures entre elles ne suppose pas à vrai dire de premier commencement et joue allègrement sur les relations en miroir entre générations. Nzame Mebeghe, comme son nom l'indique, est lui-même le fils de son père Mebeghe, une des premières figures du cosmos fang.

Jésus est donc d'abord né une première fois entre les deux figures ancestrales, Nzame Mebeghe et Nyingone Mebeghe (ou Adam et Eve). Il est le «premier né» de la génération des ancêtres. Mais compte tenu de la relation incestueuse qui était au principe de ce premier accouplement, il est également «le premier mort-né», ce qui en fait le chef de tous les morts à venir. Sans doute fallait-il que Jésus naisse et meurt une première fois pour qu'il puisse naître une seconde fois d'une vierge et effacer la faute originelle mais ce thème du «mort-né» fait d'abord écho à la conception fang qui veut que toute naissance soit simultanément une mort, le sens de la mort initiatique faisant ici retour au sein de la naissance biologique. L'apnée du nouveau-né et sa couleur blanche sont interprétées comme les signes de cette mort incluse dans la naissance. De même, tout rituel de l'accouchement est couplé avec l'enterrement du cordon ombilical et du placenta, le double de la personne. La relecture adamique du mythe fang de l'inceste primordial dans les termes de la faute originelle conduit à la version syncrétique de cette naissance en double: le fœtus, frappé au front du sceau de l'impureté par le contact initial avec le clitoris de la femme, trouve dans son double un «ange gardien» qui le protégera des tentations de l'*evus*, le principe sorcier. Pour accomplir le travail que va lui confier son père, Eyene Nzame aura toujours besoin du bras armé d'Ekurana, le saint Michel Archange fang, pour se protéger des entreprises d'Atsame, autre nom de Lucifer, au même titre que le *nganga* dans l'espace du temple est placé sous la surveillance du *kambo*, le gendarme et justicier de la

cérémonie qui pourchasse avec sa torche-épée les esprits sorciers, les *beyem*.

Jésus est donc né une seconde fois pour venir en aide à ses frères, ceux de la première génération d'Adam, enfermés dans la grotte de Kokonangonda, à la suite du déluge qui mit fin à la première humanité. Eyene Nzame s'identifie désormais au «nouvel Adam», le premier-né de la seconde génération, mais c'est aussi le descendant direct de Noé, celui qui fut victorieux des eaux et appelé à être le chef d'une autre «race». Les bwitistes n'ont certainement pas lu les Pères de l'Église et ignorent tout des typologies savantes qu'ils ont élaborées mais la reconduction du schème généalogique qui fait de toute figure légendaire une réincarnation des figures antérieures, suffit à retrouver certaines spéculations du christianisme antique. Cette logique de la reduplication, très présente dans les productions syncrétiques, se prête à toutes les manipulations. Si Jésus est bien le nouvel Adam et Marie la nouvelle Eve — Dieu ayant convaincu le couple ancestral de retourner sur terre pour réparer les conséquences désastreuses de leur transgression —, d'une génération à l'autre les positions respectives se déplacent: à la relation incestueuse frère/sœur se substitue une relation virginale mère/fils. Cette «ruse de la virginité», pour reprendre une expression heureuse de J.W. Fernandez (1982: 457), est ce qui fait que l'histoire se répète tout en ménageant la possibilité d'un re-commencement.

Ayant levé l'hypothèque de l'inceste originel, grâce à son statut de «deux fois né», Eyene Nzame incarne la figure du sauveur, et cela à travers deux schèmes qui ont un profond retentissement dans la mémoire collective fang. *Onye bot*, c'est à la fois celui qui a ouvert la porte et montré le chemin et celui qui a survécu au déluge, d'où le télescopage de l'image évangélique du tombeau vide et de celle de l'arche de Noé. Les légendes des Fang racontent que lorsque leur peuple est passé de la savane à la forêt, ils ont eu à franchir un grand fleuve. Empruntant le pont formé par ce qu'ils ont pris pour un gros tronc d'arbre mais qui était en vérité le dos d'un serpent python, la plupart se sont

noyés lorsque ce dernier s'est mis en mouvement. Les survivants qui ont donné naissance aux diverses tribus ont ensuite vu leur chemin barré par le tronc de l'arbre *adzap* et grâce à l'aide des Pygmées ils ont pu creuser un trou, *adzapmbôgha*, qui leur a permis l'accès à la forêt. Le privilège accordé à l'histoire de Noé dans les relectures bwitistes de l'Ancien Testament s'explique par le fait que les initiés ont reconnu dans la situation des esprits emprisonnés dans la grotte de Kokonangonda, lieu de refuge présumé des noyés du déluge, l'évocation de l'épreuve originelle qui a présidé à la naissance de leur peuple. Ils y ont vu également la promesse de la «sortie du tunnel» dans lequel la situation coloniale les a plongés. Le nouveau Noé représente l'espoir de la délivrance par rapport au sort qui condamne le peuple noir à la souffrance et aux ténèbres.

L'initié sacrifié

Pour être vraiment le sauveur, il fallait cependant qu'Eyene Nzame passe par l'épreuve suprême du sacrifice. Un des prophètes du Bwiti fang, Ekang Engone, expliquait un jour à ses fidèles, dans un de ses sermons dont il a le secret, que Dieu, en envoyant son fils sur terre, a permis à ce dernier de découvrir ce qu'en un sens tout initié sait et expérimente lors des épreuves de l'initiation. Jésus, c'est la figure exemplaire de l'initié-sacrifié. Les réformateurs du Bwiti ont eu à faire face au défi que représentait la loi ancestrale de la dette de sang incluse dans les termes du contrat initiatique. On a toujours prêté au Bwiti traditionnel la pratique du sacrifice d'un proche en échange de l'initiation et de ses promesses de pouvoir, de richesse et de fécondité. Le mythe d'origine de la découverte de l'*eboga* — la drogue hallucinogène qui est au fondement du culte — raconte comment la femme pygmée, Benzoghe, qui fut la première initiée par les ancêtres, a été finalement sacrifiée par les hommes en échange du don de l'*eboga*. C'est ainsi qu'il faut toujours payer l'*okandzo*, le «cadeau», à Bwiti si on veut s'initier.

Les versions syncrétiques du mythe font cependant état de la colère de Dieu face à la pratique du sacrifice humain et du repas anthropophagique. Nzame Mebeghe propose en fait une

nouvelle alliance fondée sur le sacrifice d'une victime de substitution, le coq ou le cabri. Mais pour certaines branches du Bwiti, le sacrifice sanglant d'un animal s'inscrit encore dans une logique de la dette et continue par le versement du sang dans la terre — ce qu'on appelle «payer la terre» — à alimenter la représentation ambiguë d'esprits se nourrissant exclusivement de sang. Le sacrifice du Christ devient l'opérateur d'un renversement de la logique sacrificielle qui passe par l'identification de l'initié à la posture de la victime sacrifiée. Il engage à renoncer une fois pour toute au sacrifice des autres au profit du «sacrifice de soi», c'est-à-dire à cet arrachement à soi-même inscrit dans le symbolisme de la mort initiatique.

L'enjeu de la mise à mort du Christ ne s'arrête pas là. Les bwitistes n'oublient pas que ce sont les Blancs qui l'ont tué. Or les raisons de ce meurtre collectif ne font pas de doute à leurs yeux: ils l'ont crucifié pour l'empêcher d'apporter la nouvelle alliance d'Eboga proposée par Dieu aux Noirs et pour s'appropriier les secrets de la puissance de Dieu. C'est d'ailleurs ce qu'ils ont fait à nouveau chaque fois qu'un Noir a découvert le secret des Blancs et s'est proposé de le communiquer à ses frères. L'histoire du martyr principal du Bwiti fang, dont le nom initiatique est Komba, un des premiers abbés noirs soi-disant empoisonné par les missionnaires, s'inscrit dans cette logique typiquement initiatique de la rétention du secret. On ne rencontre pas dans la tradition du Bwiti de «Christ noir» si l'on entend par là un prophète persécuté et condamné à mort mais tous les prophètes du Bwiti fang, et notamment Ndong Obame Eya, fondateur de la branche la plus célèbre, Assumgha Enin (le commencement de la vie), se sont fait les porte-parole des martyrs du Bwiti. Ceux-ci s'inscrivent dans la filiation directe de la figure salvatrice de l'initié-sacrifié car leur martyre est le gage de «l'ouverture de la Porte», *koule mbie*; il inaugure une attente qui donne sens à l'histoire présente du peuple noir. Le prophète l'a dit: «J'ai vu trois Noirs (les trois martyrs) devant la Porte du ciel. Pour les Noirs, la vie va commencer».

Être bon et fort à la fois

Le tableau des métamorphoses d'Eyene Nzame ne serait pas complet s'il ne situait pas la place que le héros chrétien occupe par rapport à l'enjeu que représente l'éradication de la sorcellerie, origine première de la malédiction des Noirs pour tous les prophètes. Dans ce combat, la figure de saint Michel Archange, terrassant le dragon, a été d'emblée adoptée par les bwitistes et reste le symbole premier de la lutte contre les sorciers. Mais assigner en contrepartie Jésus à la posture de l'innocent sans arme, du «mouton» prêt au sacrifice, ne s'accorde pas avec les catégories de l'anthropologie fang. Celle-ci repose en effet sur le classement de tous les êtres humains en trois espèces, toutes définies par rapport à l'*evus*, le pouvoir sorcier incorporé dans la personne: les *beyem* qui ont l'*evus* et en font un usage mortifère et anti-social; les *ngolongolo*, qui ont aussi l'*evus* mais qui en font un usage positif fondé notamment sur la clairvoyance par rapport aux entreprises des sorciers; enfin les *miêmiê*, qui n'ont pas l'*evus* ou qui ont un *evus* faible et sont innocents. Il est clair que la figure du Christ ne serait pas crédible s'il se révélait n'être qu'un *miêmiê*. Ce dernier est sans doute innocent mais il est aussi faible, il ne voit rien, il ne sait rien, il n'est pas loin d'être un imbécile heureux voué à être la proie des «vampireux». Comme il n'est pas question de faire du Christ un sorcier, reste la catégorie du *ngolongolo* qui correspond socialement au statut des chefs, des devins-guérisseurs et d'une manière générale de l'homme mûr, riche et puissant. Celui-ci a néanmoins un statut trop ambivalent. On n'est jamais sûr que sa lucidité et sa force ne repose pas sur une compromission avec le pouvoir sorcellaire.

Deux solutions ont été esquissées par les spéculations des prophètes du Bwiti. La première consiste, suivant une logique assez fréquente dans le travail syncrétique, à appliquer le principe de la division première des êtres à un des termes de la division: on dira qu'il y a des *ngolongolo* qui sont plutôt *beyem*, d'autres qui sont plutôt innocents et d'autres qui sont de vrais *ngolongolo*, etc. Mais cette division, qui peut se répéter à l'infini en jouant sur la plasticité de la matrice de pensée africaine, introduit à une forme plus subtile de travail syncrétique qui peut se lire dans les termes de la formulation savante que Lévi-Strauss

donne de l'opération de bricolage en s'inspirant des concepts de métonymie et de métaphore. La suggestion première d'un lien métonymique entre Jésus et le système de l'*evus*, qui laisse entendre que Jésus est un *ngolongolo*, se heurte à la reconnaissance d'une limite: Jésus n'aurait pas tout le pouvoir du *nnem*. D'où la substitution d'une relation métaphorique à la relation métonymique initiale: Jésus a le pouvoir de Dieu à la place de celui de l'*evus*, sa posture d'intermédiaire entre les hommes et Dieu est semblable à celle qu'occupe le *ngolongolo* dans le système de pensée de l'*evus*. Le montage s'achève lorsque la métaphore acquiert une réelle vocation métonymique au sein d'une nouvelle chaîne syntagmatique qui affirme que le pouvoir de Dieu est «plus fort» que le pouvoir de *nnem*. Le discours du prophète africain ne relève pas, en la circonstance, d'une simple pratique de double entente ou de cumul des sources de pouvoir, il invente une syntaxe inédite où il est possible de conjuguer le pouvoir de Dieu et le pouvoir de l'*evus*, autrement dit d'être bon et fort à la fois.

Toutes les facettes du héros chrétien sont ainsi revisitées à partir de la mobilisation des divers schèmes de la matrice symbolique originelle du Bwiti. Mais si les pertinences de la figure d'emprunt sont sélectionnées parce qu'elles sont en accord avec les logiques généalogique, initiatique, sacrificielle ou sorcellaire, la charge sémantique propre à cette figure impose en retour une distorsion des schèmes de référence. Il est vrai qu'entre la plasticité de la matrice africaine et la polysémie de la figure chrétienne, le moment où le «moule» craque, où des syntagmes nouveaux émergent du travail synchrétique, n'est pas toujours facile à situer. Ainsi la prégnance du symbolisme cosmo-biologique et du schème initiatique tend incontestablement à naturaliser ou à mythologiser la figure historique du Christ. Le caractère inédit de l'Incarnation, qui fonde aux yeux des chrétiens la possibilité d'une existence ouverte sur l'événement unique de la Rédemption et l'espérance de la Résurrection, se trouve en partie effacé au profit d'une logique cyclique de la désincarnation/réincarnation de figures redondantes anticipant le retour à la vraie vie de l'état originel.

Mais le prophétisme africain, en s'appropriant la figure messianique, transforme de façon significative le scénario initiatique en grille de lecture de l'événement colonial. La souffrance des Noirs est vécue comme une mort initiatique et l'histoire présente des Fang s'ouvre sur l'attente d'une renaissance qui n'est plus inscrite dans la simple répétition d'un cycle naturel, biologique ou cosmique. Le déblocage du scénario initiatique, «l'ouverture de la Porte», rendu possible par l'intervention des figures salvatrices, représente un pari sur l'avenir qui attend sa sanction des événements. Ce sens d'une échéance vécue comme imminente confère à l'activité cérémonielle un véritable enjeu puisque l'accomplissement de la promesse est solidaire des résultats du travail accompli sur le plan rituel.

Consommation de drogue et communion chrétienne

L'appropriation du symbolisme christocentrique dans l'ordre rituel engendre un syncrétisme sans doute plus apparent mais sa logique peut se révéler plus complexe que celle du bricolage mythique. R. Bastide suggérait que le syncrétisme mythique obéissait à une loi des correspondances sans identification alors que le syncrétisme rituel ou magique procédait par juxtaposition ou substitution à la manière d'une mosaïque (Bastide, 1967: 159). La matérialité des objets, l'opacité des gestes et la séquentialité du rite semblent effectivement imposer le principe d'unités indécomposables se prêtant à des collages ou des rapiécages beaucoup plus qu'à un bricolage. Mais cette matière symbolique faite d'images, d'objets, de gestes, de bruits, ne prend sens que par la médiation des schèmes qui l'informent, de telle sorte que tout emprunt «matériel» crée le risque d'une interpellation des catégories de pensée et obligent de toute façon à un réaménagement des séquences rituelles (Mary, 1988: 233-263).

Les innovations liturgiques introduites dans le *ngoze*, la cérémonie de base du Bwiti, par les prophètes puisent largement dans les réserves d'expression des rites traditionnels en les

investissant de significations nouvelles qui entretiennent toujours un rapport de double entente avec les adhérences que conservent ces rites. À l'inverse, on peut assister à une certaine créativité rituelle mise au service de l'évocation des scènes de la vie évangélique entrevue à travers l'imagerie chrétienne. Mais les rites les plus significatifs du travail syncretique sont bien ceux qui relèvent d'une refonte des matériaux d'expression disponibles associée à l'entrecroisement des schèmes symboliques. On peut prendre comme premier exemple les transformations apportées par certaines branches du Bwiti au rituel de la manducation de l'*eboga* (*edzi eboga*) qui précède le démarrage de l'activité cérémonielle de chaque nuit du *ngoze*. Les petites doses d'*eboga* — rien à voir avec les quantités absorbées lors de l'initiation proprement dite — peuvent être consommées dans ce contexte sous trois formes: en mâchant les râpures de la racine de l'arbuste du même nom, en l'avalant sous forme de poudre issue de l'écrasement des râpures, enfin en buvant une décoction obtenue en faisant bouillir les petites racines. Le premier mode de consommation est le plus «orthodoxe» parce qu'il accentue le goût amer très prononcé de l'*eboga* (on l'appelle souvent le «bois amer») et que cette expérience de l'amertume confère au rituel une dimension sacrificielle.

La distribution de l'*eboga* est assumée par le *nganga*, le «ministre du culte», qui donne à chacun sa part en suivant un ordre hiérarchique bien précis, les esprits étant les premiers servis, puis les hommes et enfin les femmes. Le *nganga* porte la corbeille de lianes qui contient les râpures, la servante qui l'accompagne offre un verre de décoction d'*eboga* ou d'une boisson quelconque (eau ou vin), et le servant tient la bougie qu'il passe symboliquement devant les yeux de chacun des participants. L'analogie avec la communion des catholiques s'est imposée à toutes les communautés bwitistes et on peut penser que ce rapprochement est d'abord fondé sur les similitudes matérielles et gestuelles de la distribution et de la manducation d'une substance sacrée, l'*eboga* prenant la place de l'hostie. Mais le recouvrement va plus loin. La consommation de la drogue, à

laquelle on prête des vertus d'excitation qui permettent de rester éveillé toute la nuit, est aussi une forme d'expression de la communion avec le monde d'Eboga, le monde de Bwiti, qu'on ne peut atteindre, en dehors de l'initiation, que par le rituel. L'*eboga* est ainsi le symbole de l'alliance renouvelée avec Dieu et les esprits.

Le syncrétisme des figures mythologiques vient conforter l'enchevêtrement des catégories de pensée présentes au cœur du rite puisque le sacrifice de Benzoghe, en échange du don de l'*eboga*, et le repas anthropophagique qui l'a suivi ont la même valeur de position dans le système symbolique du Bwiti que le sacrifice de Jésus et le repas eucharistique dans le corpus chrétien. Des écarts significatifs existent cependant. On peut dire, en reprenant la terminologie structurale, que le lien entre l'*eboga* et le corps de Benzoghe est purement métonymique: dans le récit mythique, la manducation de l'*eboga* et le repas anthropophagique sont dans un rapport de succession et la femme pygmée se réincarne en fait dans la harpe, l'instrument essentiel du culte. Quant au rapport entre l'hostie et le corps du Christ, il est à première vue métaphorique (même si la théologie dogmatique en fait une «présence réelle»). Par ailleurs, la dimension anthropophagique de la manducation du corps de Benzoghe, dénoncée par les bwitistes d'aujourd'hui, relève d'une logique sacrificielle qui est censée être aux antipodes de celle qui conduit au repas communautaire de la liturgie catholique (les bwitistes n'ont évidemment pas lu Freud). Le télescopage des deux récits fondateurs a engendré ce produit de synthèse qu'est l'identification de l'*eboga* au corps du Christ, un précipité syncrétique que l'on retrouve d'ailleurs, par un cheminement parallèle, au cœur de cet autre culte de vision qu'est la religion indienne du Peyotl.

Le bricolage rituel peut alors se donner libre cours. Dans certaines communautés, la corbeille est remplacée par un calice et les deux modes de consommation de l'*eboga*, solide et liquide, sont assimilés à la «communion sous les deux espèces». Le *nganga*, avant de distribuer l'*eboga* au communiant désormais à

genoux et non plus assis, fait le signe de croix et reprend, en fang, les paroles: «Voici le corps du Christ». Dans la communauté Ayebe Abougne, les participants, habillés tout en blanc, viennent «prendre la communion d'Eboga», trois par trois, à genoux devant «l'autel», et ils reçoivent la substance sacrée, non dans les mains, mais directement dans la bouche. Ce qui autorise à parler ici de bricolage et non d'un simple mimétisme fondé sur des analogies immédiates, c'est que le produit final est bien le résultat d'une dialectique entre la matière informée et les formes de pensée.

Sacrifice animal et chemin de croix

La mise en scène de la dramaturgie de la naissance, de la mort et de la renaissance qui s'étale sur trois jours et trois nuits, repose sur un travail syncrétique qui fait appel aux mêmes procédés. Le moment fort de l'intégration du symbolisme christocentrique est *nkeng mwengue*, le jour et la nuit qui célèbre la mort de l'Homme, représenté par Eyene Nzame. La cérémonie de *nkeng mwengue* (*nkeng*, le noyau, le centre mais aussi l'entre-deux; *mwengue*, le deuil) débute très exactement à trois heures de l'après-midi le vendredi, l'heure et le jour de la mort du Christ dans les représentations de la Semaine Sainte. Toute la communauté se retrouve assemblée autour du *kambo*, le «gendarme» de la cérémonie, pour le rituel du sacrifice du poulet au pied de l'*otunga*, la plupart du temps un simple poteau planté devant le temple. Le sacrificateur s'empare d'un coq rouge ou blanc, jamais noir, et lui transperce la «poitrine», évocation de l'enfoncement de la lance dans les côtes du Christ. Le sang est versé dans un trou de terre et tous les participants recouvrent le trou et le piétine comme pour un enterrement. Tous les chants sont centrés sur la thématique de la mise à mort et de la crucifixion de Jésus.

Le rituel de l'*otunga* charrie des significations très complexes qui se surajoutent et se mêlent les unes aux autres. Pour l'essentiel, il relie l'imaginaire sacriciel qui imprègne les représentations de l'accouchement du fœtus et de la naissance de

l'initié aux thèmes de l'agonie du Christ sur la croix. L'*otunga* désigne à l'origine l'arbuste qui est censé pousser sur la «tombe» du placenta du nouveau-né, métamorphose du cordon ombilical. Traditionnellement, lors de l'initiation, on commence par arracher cet arbuste pour le transporter du lieu secret où il a poussé en forêt au centre de la place du village et le «replanter». Après l'expérience de la vision d'*eboga*, lors du retour de l'initié à la vie, l'*otunga* est à nouveau arraché et replanté en forêt pour symboliser l'accouchement et la nouvelle naissance. Dans les cérémonies de retrait de deuil, le parasolier planté sur la tombe au moment de l'enterrement est également arraché et placé devant le temple. L'arbuste symbolise ici le «cordon ombilical» qui rattache le corps du mort à la tombe. Il s'agit donc de rompre définitivement ce lien pour favoriser la sortie de la tombe et l'accès du défunt au statut d'esprit saint.

Arbre de la vie et de la mort, l'*otunga* devient dans le Bwiti rénové des Fang l'équivalent de la croix du Christ et tout le rituel qui l'entoure est identifié au chemin de croix et à la dramatique de la Passion. En Guinée équatoriale, certains témoignages laissent entendre que le candidat à l'initiation devait porter l'*otunga* sur son épaule tout au long du parcours allant de la rivière où se déroule le bain purificateur (*mesoso*) jusqu'au village, évocation des épreuves de Jésus mais aussi d'Isaac portant lui-même le bois de son bûcher. On plante l'*otunga* comme on plante la croix. Rien d'étonnant à ce que dans cette logique le coq sacrifié au pied du poteau soit assimilé au Christ crucifié. Le thème de l'«agneau divin», nouvelle figure du bélier sacrifié par Abraham comme victime substitutive, est cependant concurrencé par la filiation que les bwitistes instituent entre le coq, *kue*, et le placenta, *kuu*. Le Christ occupe ainsi par rapport à l'initié la position du «jumeau placentaire» par rapport au nouveau-né, à la fois son double sacrifié et son ange gardien. Certains commentaires considèrent souvent par ailleurs que le coq, à l'image du Christ, assume la place du *ngolongolo*, l'intermédiaire entre les *beyem* et les *miêmiê*. Sa posture dans l'entre-deux lui permet de «passer», autrement dit d'ouvrir le

passage pour faciliter l'accès du néophyte à la vision et au monde d'*eboga*.

Il était logique que la relecture du rituel de l'*otunga*, à partir des schèmes chrétiens, en vienne à remettre en cause le principe même du sacrifice animal. Un des prophètes du Bwiti fang soutient que lors de la crucifixion de Jésus, son sang s'est répandu sur toute la terre qui en est désormais imprégnée. Pour ses fidèles, le versement du sang du coq dans le sol est donc inutile puisque la terre est déjà «saturée» de sang. Mais ce qui est en question surtout dans cette affaire, c'est la représentation traditionnelle d'esprits ancestraux avides se nourrissant exclusivement du sang des sacrifices, représentation désormais incompatible avec la promotion des ancêtres au statut d'«esprits saints». Tout en conservant cette pratique, la plupart des communautés en inversent donc le sens. Le versement du sang dans la terre est une concession par rapport à la menace que représente la présence souterraine des esprits errants et voraces condamnés à l'existence terrestre. Le sacrifice animal qui s'inscrivait dans une logique du don et de l'échange avec les ancêtres acquiert donc une fonction nettement disjonctive et dissuasive visant à libérer le chemin qui mène au royaume des esprits saints.

Mécanisme victimaire et rédemption

Le recours à une victime animale de substitution continue néanmoins à jouer un rôle essentiel conjuguant son efficacité symbolique «païenne» avec les vertus d'identification et les promesses de rédemption de la crucifixion de Jésus. La montée au *ndembe*, l'épreuve sans nul doute la plus élevée du parcours initiatique, fournit de ce point de vue le plus bel exemple d'entrelacement des schèmes sacrificiels. Le *ndembe* est un arbre de la forêt équatoriale à l'écorce rouge et au cœur blanc que l'on appelle en fang *élibengang*, l'arbre des guérisseurs mais on le nomme aussi *eyene*, ce qui permet un premier rapprochement avec le nom du Christ, Eyene Nzame. On monte au *ndembe* à la fête de Pâques. Le candidat qui a d'abord absorbé une certaine

quantité d'*eboga*, doit commencer par traverser à quatre pattes, pratiquement nu, un tunnel de branchages à l'intérieur duquel il est soumis à toute une série de conditionnements: menaces, cris, hurlements d'animaux sauvages. Vient ensuite la plongée dans un bournier où son père d'initiation lui enduit le corps d'une carapace de boue. Arrivé devant un pagne qui cache le lieu de l'épreuve proprement dite, il se doit de décliner son nom, sa généalogie et ses motivations. Admis à pénétrer dans l'espace du *ndembe*, le néophyte est invité à grimper sur une échelle qui facilite l'accès au *ndzôm*. Il s'agit d'une sorte de poutre cylindrique bien lisse, placée horizontalement sur deux piliers en forme de fourche. L'épreuve consiste à se déplacer en équilibre sur la poutre et à esquisser, arrivé au milieu du chemin, le geste de payer à l'aide d'une branche de palmier, tout en continuant à avancer à califourchon. L'enduit de boue qui recouvre le corps nu du candidat et l'influence de la drogue ne facilitent pas la tâche. Au bout du chemin se trouve le tronc du *ndembe*. Le néophyte doit se présenter de dos et se coller contre le tronc où son père d'initiation va l'attacher par la taille à l'aide d'une liane épineuse, tandis que ses pieds prennent appui sur une planche fixée horizontalement sur le tronc et que ses bras sont également ficelés à une autre planche. En un mot, le candidat se retrouve littéralement mis en croix au *ndembe*. C'est alors qu'il est soumis à tout un interrogatoire de la part des initiés et prié de confesser ses fautes. Pendant ce temps, on prépare un bûcher au pied de l'arbre et on y brûle un mouton vivant, non égorgé. La chaleur du feu et la fumée du sacrifice qui l'envahit de toute part, ouvrent enfin à l'initié la route de la vie et de la mort. S'il manque de courage, on lui apporte un peu d'*eboga* sous forme liquide comme on a donné à boire au Christ sur la croix.

Les trois séquences majeures de l'épreuve du tunnel et du bournier, de l'équilibre sur le *ndzôm*, et de la mise en croix au *ndembe* mobilisent des formes symboliques qui appartiennent au corpus d'emprunt du Bwiti fang. Le passage par le tunnel et la plongée dans le bournier évoquent aussi bien le symbolisme tsogho de la remontée au pied de l'arbre sacré Motombi, lors du parcours initiatique, que les épreuves imposées aux néophytes

dans le grand rituel traditionnel du *so*. La danse sur le *ndzôm* avait pour les initiés du *so* une fonction divinatoire (tomber/pas tomber) qui décidait de leur aptitude future à franchir le fleuve des défunts. Mais elle rappelle également ici l'épreuve du franchissement du fleuve sur le dos du serpent python rapporté par les légendes d'origine du peuple fang. Le geste de pagayer associe le symbolisme du point à celui de la pirogue, très présent dans les récits de la mort. Enfin, pour les bwitistes, l'épreuve de la montée au calvaire reste marquée elle aussi par l'éventualité de la chute.

La nouveauté la plus apparente du rituel du *mabata ndembe* c'est l'introduction, dans une logique de l'initiation et du sacrifice, du rôle de la confession et à la limite de l'«expiation» des fautes. Or selon P. Laburthe-Tolra le *so* était déjà un rituel d'expiation et de rachat (Laburthe-Tolra, 1985: 304). Au point de départ il y avait toujours un *nsèm*, une faute liée entre autres à la rupture d'un interdit, qui pesait sur la communauté toute entière. L'organisation d'une initiation collective prenait le sens d'une offrande de victimes substitutives et consentantes, en l'occurrence les initiés, visant à renouer l'alliance avec les ancêtres. Au terme d'un jeu subtil d'identification et de substitution, c'est finalement un animal (un mouton ou une chèvre) qui remplaçait les initiés sacrifiés et prenait sur lui le poids des *minsèm*. Ce qui se joue dans le rituel d'initiation-expiation du *mabata ndembe* relève de la même ruse symbolique: le sacrifice réel d'une victime innocente, un mouton vivant, prend le relais des épreuves de l'initié ayant avoué ses fautes.

Le Bwiti fang retient bien du christianisme le principe d'un sacrifice salvateur qui s'inscrit dans la reprise de sens du sacrifice restaurateur de l'alliance avec les ancêtres de la tradition africaine. Par contre, son rapport au schème du sacrifice rédempteur reste très ambivalent: comment imaginer qu'une victime innocente et volontaire prenne en charge à elle seule le péché collectif et efface par son sacrifice le handicap que celui-ci représente par rapport aux perspectives de salut du peuple?

Qu'une victime innocente soit sacrifiée par les autres, c'est ce qui arrive à tous les «moutons» de la terre et tant qu'il y aura des «moutons», il y aura des sacrifiés. Qu'on soit d'autre part amené à payer pour ses fautes, ce n'est que justice. Mais qu'un être innocent se porte volontaire pour «racheter» les fautes des autres, cela relève d'une forme paradoxale du sacrifice de substitution qui reste difficile à penser. Il est significatif qu'une des séquences les plus animées de la nuit de *Nkeng Mwengue* rejoue les circonstances de l'arrestation du Christ sur le mode de la «capture» du *nganga*, ce dernier étant la victime d'une véritable chasse à l'homme menée par ses «persécuteurs» à travers tout le village. Si l'on se rappelle par ailleurs que pour l'anthropologie bwitiste, l'innocent, le *miêmiê*, est celui qui ignore le secret des choses, l'*evus*, et encore plus l'efficacité du mécanisme victimaire, comment lui prêter à la fois la pureté et la lucidité? Le Saint Sacrifice du Christ est finalement trop hanté par le fantôme des sacrifices humains et la malédiction de la sorcellerie pour apparaître, aux yeux des bwitistes, comme une possibilité de rédemption.

Conclusion: garder tout en composant tout

Dans la version développée du bricolage mythique que nous propose C. Lévi-Strauss, le procès de fragmentation de deux chaînes syntagmatiques appartenant à des univers de sens différents va de pair avec l'instauration de relations d'équivalence paradigmatique entre les éléments ou séquences ainsi fragmentés. Difficile de dire d'ailleurs si c'est la fragmentation qui précède ou provoque les mises en relation, ou l'inverse, cela dépend des logiques d'emprunt et surtout de l'état des ressources de la mémoire collective. De toute façon, cette première étape conditionne le jeu de permutation entre paradigmes et leur promotion métonymique éventuelle: une nouvelle chaîne syntagmatique peut en résulter. Ces procédés ne sont pas spécifiques du travail syncrétique, et ils ont pu fournir des outils de compréhension de la manière dont les ensembles mythiques et rituels ou les panthéons divins d'une aire culturelle donnée se décomposent et se recomposent en respectant les principes

invariants d'un même groupe de transformations. De fait, dans la version structuraliste du bricolage, la réévaluation sémantique des termes et la dialectique de leur valeur relative n'est pas synonyme de réélaboration des schèmes puisque les transformations des mythes seraient justement impensables sans ce présupposé de l'invariance des schèmes. Bien plus, dans la mesure où ils se déploient au sein d'un espace mythique homogène qui n'a pas d'orientation privilégiée, les échanges entre paradigmes et syntagmes sont en droit réversibles et symétriques. Il est clair qu'en ordonnant comme nous le faisons les deux «aspects» du bricolage distingués par Lévi-Strauss, en en faisant par conséquent un procès dialectique orienté, nous gommons le fait que l'auteur de *La pensée sauvage* finit par considérer ces deux «aspects» comme deux formules inverses et équivalentes (Lévi-Strauss, 1962: 198). Dans le monde des *Mythologiques* on retombe toujours sur ses pieds.

Si un certain nombre de chercheurs (Bastide, 1970: 98-99; Comaroff, 1985: 197-198; Fernandez, 1977: 126-127) ont fait cependant appel, avant nous, à ce type de procédés rhétoriques pour l'analyse des productions syncrétiques, c'est que ceux-ci ne perdent rien de leur pertinence lorsqu'il s'agit de rendre compte des formations de compromis qui s'élaborent entre des traditions culturelles incompatibles dont les catégories de pensée sont mises en péril. Le principe général de ce genre de bricolage suppose que les connotations paradigmatiques induisent des réévaluations syntagmatiques significatives qui conservent dans leur développement improvisé toute l'équivoque des connotations premières. Pour reprendre l'exemple que nous avons évoqué, l'insertion du matériel initiatique que constitue l'arbuste *otunga* ou de l'arbre sacré du *ndembe* dans une dramaturgie de la crucifixion et de la montée au calvaire, sur la base de leur identification imaginaire à la croix du Christ, leur confère des significations inédites liées à leur valeur de position dans le nouveau «texte» rituel. Mais la réévaluation de leur charge sémantique reste ouverte sur les résonances multiples du réseau toujours disponible de leurs significations préexistantes. La réversibilité des vocations métonymiques et métaphoriques

des symboles, chère à Lévi-Strauss, entretient ici une situation de double entente et d'oscillation entre deux systèmes de sens entre lesquels les sujets concernés se refusent de choisir. D'où l'émergence de syntagmes hybrides comme les dieux-ancêtres, les sorciers blancs ou les génies baptisés, de montages qui reposent sur l'emboîtement ou l'entrecroisement des catégories de pensée hétérogènes, le dualisme chrétien du bien et du mal composant avec l'ambivalence des figures duales du paganisme. La double lecture culturelle est toujours ponctuellement possible mais sur le fond aucune des traditions religieuses en présence ne s'y retrouve vraiment: chacune y perd un peu son latin.

Références

BASTIDE, R.

1967 *Les Amériques Noires*. Paris: Payot.

1970 «Mémoire collective et Sociologie du bricolage», in *L'Année Sociologiques*, troisième série, vol. 21, pp. 65-108.

COMAROFF, J.

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance*, The culture and history of a south african people, University of Chicago Press.

FERNANDEZ, J.W.

1982 *Bwiti, An ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton University Press.

1977 «The performance of ritual metaphors» in *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*, Sapir J.D. and Crocker J.C. Eds, pp. 100-130.

LABURTHE TOLRA, P.

1985 *Initiations et Sociétés secrètes au Cameroun*, Essai sur la religion beti, Karthala.

LÉVI-STRAUSS, C.

1962 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

MARY, A.

1983 *La Naissance à l'envers. Essai sur le rituel du Bwiti fang au Gabon*. Paris: L'Harmattan.

- 1988 «Les schèmes de la naissance à l'envers:
scénario initiatique et logique de l'inversion»,
Cahiers d'Études Africaines, XXVIII (2), 110.